学术论文

国家认同：清史研究的新视角

常建华

［摘要］ 研究清代国家，应当回归国家存在的政治原理，即国家为了将统治长期维持下去，采取各种办法取得政治合法性，得到人民的认同，并将人民的被动认同转化为主动认同。清朝的治统定位于接续明朝、延续历代皇帝的统治；清朝统治者将儒家思想作为官方意识形态，通过对儒家的文化认同，赢得汉人的好感，换取汉人服从清朝统治，实现国家认同，崇儒重道、移风易俗即其表现；清朝的正统观，特别是历代帝王庙确立的正统观念，其实包含或者说孕育着新的多民族国家观念，也隐含着重新解释大一统的国家观念。

［关键词］ 国家认同　清朝　治统　崇儒重道　多元一体
［中图分类号］ K249　　［文献标识码］ A　　［文章编号］ 1002－8587（2010）－04－0001－17

National Identity: A New Angle on the Study of Qing History

In the study of the Qing Dynasty we must begin with the political principle of national survival. In order to maintain long-term control，the state must employ all means to obtain political legitimacy and have people identify with the nation. The state must transform people´s passive identification into active identification. The Qing Dynasty Rulers were oriented toward continuing the Ming Dynasty and all previous dynasties emperor´s domination. The Qing Dynasty rulers took Confucianism as the official ideology and by approving Confucianism，won the Han people´s favorable impression in return for the Han people obeyed the Qing rule，and realized the national identity. This national identity was embodied in honoring Confucianism and changing existing habits and customs. Orthodox ideas especially those represented by the Temple of Ancient Monarchs in Qing Dynasty actually contained，or bred，a new concept of a multinational country and also implied a reinterpretation of universal national sentiments.

清朝统治中国的成功及其特色，长期以来为人关注，近十几年来由于美国学者罗斯基与何炳棣的论战以及“新清史”的形成①，更使这一课题受人重视。究竟如何看待清朝，需要为清朝的历史重新定位。上述新的研究成果对我启发良多，窃意不可囿于汉族本位与满族中心的看法，对于清朝而言，建立维护国家存在的统治秩序才是目的，民族利益兼顾国家利益，或许从国家认同的角度看问题，有助于认识更加客观。

研究清代国家，应当回归国家存在的政治原理，即国家为了将统治长期维持下去，采取各种办法取得政治合法性，得到人民的认同，并将人民的被动认同转化为主动认同。国家认同的实质是政治认同，国家认同依靠文化认同来实现，并由民族认同做保障。国家认同、政治认同、文化认同、民族认同四者之间有一致性、兼容性，均与历史认同关系密切，同时也有差异性与独立性，需要不断进行调整。笔者试从清朝国家认同举措的角度，结合自己的清

［收稿日期］ 2010－09－01
［作者简介］ 常建华（1957—），男，南开大学中国社会史研究中心、历史学院教授；天津 300071

史研究，对清朝统治的确立与历史影响略述浅见，以就教于各位先进。

一、接续治统与政治认同

所谓治统，即国家统治的正统性，政治的合法性。

清朝的治统定位于接续明朝、延续历代皇帝的统治。努尔哈赤、皇太极都是从中国历史出发，说明天眷有德之人而改朝换代。

努尔哈赤建立的后金政权，年号“天命”，表示天命所归，是替天行道。努尔哈赤曾对诸贝勒说：

> 上天覆育万物，公而无私。非者非，不以国大而庇之；是者是，不以国小而弃之。尝观历代帝王，其初每苦心志，劳筋骨，备历艰难，而后得成大业。虞舜躬耕历山，克尽孝行，遂闻于天而登帝位；汉高祖一泗上亭长耳，奋力行间，躬定祸乱，遂有天下；金太祖服事辽主，几被诛，卒能奋志修身，收服属国，灭辽称帝；明太祖早丧父母，栖身佛寺，历尽艰危，卒成帝业。此皆天眷有德，不以微贱而弃之也。[②]

努尔哈赤从中国历史得出自己的看法，即使微贱之人也会因得到天命而拥有天下，并以历代帝王中虞舜、汉高祖、金太祖、明太祖为例，激励后金贵族不以国小、微贱自弃，与明朝争天下。

天聪九年（1635）八月，后金征讨察哈尔蒙古时，从察哈尔林丹汗妻得到了元顺帝遗失的传国玉玺“制诰之宝”，满文档案记载此事，强调玉玺历代相传 “我们的汗有福收藏可能是天赐的这玺。”后金大臣说这是“过去历代皇帝共同争夺的玉玺”。九月十九日，汉人降臣都元帅孔有德上书祝贺得到玉玺，说“过去受命的皇帝一定有受命的征兆”，汗能得到汉朝传来二千年的玉玺，是汗爱民如子，顺时应天 “天给汗九等的尊贵御座，享天下富贵是无可置疑的。”同日总兵官耿仲明也上书庆贺说 “玺是天子用以治国的珍宝，为统治天下所必需的”。天赐玺示恩 “汗速成大业，正符诸大臣、百姓之所望。”[③]统一漠南察哈尔蒙古的胜利，大大增强了后金的实力，得到历代帝王传国玉玺，又增强了后金的自信心，这一自信心，又来自于中国历史的认同。十二月二十八日，诸贝勒、大臣议定，派人向皇太极请求上尊号，理由是察哈尔全部投降，获得了过去历代皇帝争夺的玉玺，天助的象征已经出现，虽然反复上奏，还是不准，又征求汉官的意见，自然汉官也劝接受尊号。恰好外藩诸贝勒来到盛京，也表示想给汗定尊号，于是一起奏请上尊号。皇太极表示外藩蒙古尚未到齐，还应派使臣告知朝鲜，答应稍后再说[④]。天聪十年（1636）三月二十二日，外藩蒙古十六部四十九贝勒齐聚沈阳，联合请上尊号。几天后汉官孔有德等各率所属官员请求上尊号。四月五日，内外诸贝勒、满蒙汉官员联合请上尊号，由贝勒多尔衮代表满洲捧满字表文、科尔沁土谢图济农巴达礼代表蒙古捧蒙古字表文、孔有德代表汉官捧汉字表文，率群臣诣阙跪进。十一日，受宽仁圣皇帝尊号，建国号大清，改元为崇德元年。[⑤]因此，清朝是以满洲为中心，联合蒙、汉的政权，获得传国玉玺使满、蒙、汉产生对于清接续中国历史的认同，清朝具有了一定的正统性。

中国历代帝王治统的传承的问题，也表现在天聪十年（1636）后金给朝鲜国王的书信中。为了说服朝鲜叛明归顺满洲，皇太极授意满洲贵族遣使致朝鲜国王书说：

> 古人有言：天下者，非一人之天下，乃天下人之天下，惟有德者居之。是以明洪武初，收并群方，定号于金陵，然后北逐大元，以成一统。我皇上宽仁厚德，博施济众，国中就治，藩服倾心。恩膏普被，浃髓沦肌，中心诚服，无异父子兄弟之相亲也。以故东渐于海，西抵汤古忒，北至北海，各国归附。内外诸藩承指向风，无有背恩义违法令者。大军所指，北讨西征，无不如志，是皆合天意、顺人心之所致也。[⑥]

而皇太极的信中，进一步说明有德者得天下的道理，并回顾了中国历史：

> 且尔国以明为天子，岂明国朱姓之始即有为帝王者乎？古云：皇天无亲，惟德是辅。又云：民罔常怀，怀于有仁。由此

观之，匹夫有大德可为天子，天子若无德，可为独夫。是故大辽乃东北夷而为天子，大金以东夷灭辽举宋而有中原，大元以北夷混一金宋而有天下，明之洪武乃皇觉寺僧而有元之天下。凡此诸国，皆尔朝鲜世修职贡者，以此推之，则享有天下惟有德之故，非世为君长之故也。[7]

有意思的是，皇太极举出了辽、金、元为夷人而改朝换代的事例，要朝鲜归顺自己。换言之，皇太极承认自己身为夷人，强调的是夷人有德也可得天下，成为中国帝王。这种以夷人自居的华夷观念，与汉人传统的华夷之辨不同，论证了取代明朝的合法性，为后来的雍正帝发扬光大。

清朝入主中原，面临国家认同问题，不可避免地需要处理同明朝的关系，解决清朝统治的正统性[8]。本来努尔哈赤起兵攻明，是为了复祖、父仇，入主中原时，清朝则改称为明朝臣民复君父仇，变明清结怨为助明遗民复仇。

清军是打着为明复君父仇的旗号取得入主中原政治合法性的。清朝重要谋臣范文程为入关清军起草的檄文说 "义师为尔复君父仇，非杀尔百姓，今所诛者唯闯贼。吏来归，复其位；民来归，复其业。师行以律，必不汝害。"[9]这样清朝以复仇为借口，转化了长期以来与明朝的敌对关系，先把自己变成明朝的友方，接着继承明朝的治统。顺治元年（1644）五月初二，清军击败李自成军后进入北京，标志着清朝取得中国政权。同年六月辛未日（十五日）清廷诏告天下："予闻不共戴天者，君父之仇；救灾恤患者，邻邦之义。惟尔大明太祖高皇帝，斥逐胡元，剪我仇国，永世有民，代为哲王。"将清军打扮成为明朝复"君父之仇"、"救灾恤患"的"邻邦"，并且从汉族的民族大义肯定明太祖恢复中华的历史功绩。诏文还历数清廷击败李自成军后为明所做的事情 "予用息马燕京，抚兹黎庶，为尔大行皇帝缟素三日，丧葬尽哀，钦谥曰：怀宗端皇帝，陵曰：思陵，梓宫聿新，寝园增固。凡诸后妃，各以礼葬。诸陵松柏勿樵，惟尔率土臣民所欲致情于大行皇帝者，我大清无不曲体斯诚，有崇靡阙。宗藩之失职流离者，为尔存恤。士绅之忠节死难者，为尔表扬。轻刑薄赋，用贤使能，苟济生民，惟力是视。"接着清廷重申为明复"君父之仇"之意 "深痛尔明朝嫡胤无遗，势孤难立，用移我大清宅此北土，厉兵秣马，必歼丑类，以清万邦，非有天下之心，实为救中国之计。"将夺取中原说成是"救中国"。然后表明以优厚的待遇向江南臣民招降纳叛，并威胁说，否则"俟予克定三秦，即移师南讨。"[10]同年七月致史可法书中，说当时清朝用兵 "报乃君国之仇，彰我朝廷之德……国家之抚定燕都，乃得之于闯贼，非取之于明朝也。"[11]不仅重申为明复"君父之仇"，而且声称清朝从李自成之手得到国家，实即接续明朝治统。

顺治元年六月癸未（二十七日），摄政王多尔衮以祭祀故明太祖及诸帝的名义而废掉明朝太庙，将明朝宗庙之主，迁置历代帝王庙。这表明明朝国祚已终，天命转移，无疑对于效忠明朝的人是一个沉重打击。但是，清朝将明太祖牌位迁于别所，对明朝遗民来说又算是一个安慰。多尔衮高度评价明太祖为"乘一代之运以有天下"的"一代天下主"。

历代帝王庙，明太祖洪武六年（1373）建于南京钦天山，又在嘉靖九年建历代帝王庙于北京城西，历代帝王庙仿太庙同堂异室之制，供奉三皇、五帝、夏禹、商汤、周文王、周武王、汉高祖、汉光武、唐高祖、唐太宗、宋太祖、元世祖等帝王。其中元世祖虽是少数民族身份，因建立元朝一统天下而入祀。

清朝则增加北方少数民族政权君王入祀，通过新的正统观念，以确立清朝统治的合法性。顺治二年三月初三日，例应祭历代帝王，礼部奏言：辽金曾与宋分统南北之天下，元朝世祖入庙而不可遗太祖，辽太祖、金太祖、金世宗、元太祖应增入祀，并增明太祖与这些帝王的功臣入庙享祀，得以实行[12]。于是遣户部尚书英俄尔岱祭历代帝王：太昊伏羲氏、炎帝神农氏、少昊金天氏、帝颛顼氏、帝高阳氏、帝高辛氏、帝陶唐氏、帝有虞氏、夏禹王、商汤王、周武王、汉高祖、汉光武、唐太宗、宋太祖、元世祖及增入辽太祖、金太祖、金世宗、元太祖、明太祖，共二十一帝，同时还遣官分祭配享功臣。

不过是否将辽太祖、金太祖、金世宗、元

太祖增入历代帝王庙，有过反复。顺治十七年（1660）六月山东道监察御史顾如华上疏，以辽太祖、金太祖、元太祖原未混一天下，且其行事亦不及诸帝王，不宜与祭。于是礼部议覆从其请，皆罢祀。顾如华与礼部诸臣出于是否统一中国的帝王标准，从礼制出发请求停止祭祀辽太祖、金太祖、元太祖，竟然获得通过。这或许是对于摄政王多尔衮时期行政的某种纠正，但是顾如华与礼部诸臣对于多尔衮做法的政治深意恐怕是理解不够。于是康熙继位后清廷即加以纠正[13]，以开创之功肯定辽太祖、金太祖、元太祖，实际上意在表明这样的态度：清朝作为承天命的少数民族政权改朝换代，其前身的后金朝同样具有继承治统的合法性，是应当尊重和值得纪念的。

深得康熙帝之心的乾隆皇帝，完善了历代帝王庙中少数民族政权的正统地位。在乾隆皇帝看来："我朝为明复仇讨贼，定鼎中原，合一海宇，为自古得天下最正。"[14]为了巩固这种说法，乾隆四十九年（1784）命廷臣更议历代帝王庙祀典。乾隆皇帝以杨维桢所著《正统辨》谓正统在宋不在辽金之说为是，今帝王庙崇祀辽金，而不入东西晋、前后五代，"是皆议礼诸臣有怀偏见，明使后世臆说之徒，谓本朝于历代帝王未免区分南北，意存轩轾。"[15]于是增祀两晋、元魏、前后五代各帝王。乾隆皇帝不区分南北少数民族政权帝王入祀历代帝王庙，深意在于肯定作为少数民族建立政权一员的清朝，延续历代皇帝的统治，具有同样的正统地位，也是在建立多民族共同创造中国历史的观念。

其次，清帝通过巡幸获得接续治统的象征意义。平定三藩之乱后，康熙二十二年（1683），康熙帝与太皇太后巡幸文殊菩萨的道场佛教圣地五台山，接续佛教在汉地的治统[16]。康熙二十三年（1684）的巡幸尤其值得注意，具有统一中国的象征性。清初战事不断，统治秩序不稳。至康熙二十年平定三藩叛乱，二十二年收复台湾，基本实现了国家的统一。二十三年的首次南巡实为东巡，起因于清朝基本完成国家统一，适逢甲子年，仿照《尚书·舜典》圣王泰山巡狩之举。康熙帝东巡之后，临时决定南下视察河工，形成了南巡。康熙帝首次巡视山东以及江浙是康熙二十三年的重要历史事件，该年也是清代历史上重要的一年。致祭泰山象征着天命所归，颂清功业，接续了中国历史的大一统之治统，致祭孔子则表明接续了儒家的道统，同时也表明了治统所归。进一步证明清朝统治的的政治合法性[17]。同年还正式巡幸畿甸，直至临终之年，频繁进行。畿甸或称畿辅，指京都周围附近的地区，清代狭义指顺天府，广义为直隶省的别称。"巡幸畿甸"的重要内容，即带皇子观政，因此"巡幸畿甸"是一项重要的政治仪式。京师附近的畿甸地区，在一定程度上象征着国家，巡幸畿甸就具有了显示统治方式、表明拥有国家的意义。康熙帝巡幸畿甸意在表达清朝勤政爱民、重视农业、关心民生的政治特色，塑造了康熙帝忧国忧民的光辉形象[18]。康熙四十二年还有西巡之举，除了调查研究的实际内容之外，正是要造就一个勤政爱民的圣君形象。无论是西巡的内容还是表达的意义，都在展示以儒家政治文化治国的象征性，表达对于中国历史与文化的认同，阐释着统治的正统性与合法性。康熙帝的巡幸成为一种治国方式，发挥着实在意义。[19]

康熙皇帝六次南巡的活动之一是到南京的明孝陵祭祀明太祖。对明太祖的尊崇，在于承认明朝统治的合法性，以争取汉族士大夫人心，认同清朝的统治。早在顺治二年（1645）七月，清军消灭南京福王政权后，摄政王多尔衮致书清军统帅多铎，要求保护明太祖陵，以安抚江南人民。

康熙皇帝首次南巡，在政治上也象征着清朝完全有效地统治着中国，通过南巡彻底征服江南士大夫的人心，首次南巡返回途中祭祀了明太祖陵。首次南巡留下了致祭明太祖陵的典礼事例，即遣官致祭后皇上亲诣奠酒。康熙帝过明故宫，慨然久之，写下《御制过金陵论》。从明太祖因天时而得天下，到宫阙化为废墟，康熙帝悟出天时与南京虎踞龙蟠的地利并不足恃，要维持国家的长久治安，帝王当勤政不怠。康熙帝与江南江西总督、江苏巡抚谈话中，充分肯定明太祖统一中国的历史功绩，要求地方官保护陵区，认真祭祀，表达对于明太祖这位"古帝王"的尊崇。通过上述活动，

博得江南的士大夫对于康熙帝代表的清政权的好感。康熙皇帝在以后的五次南巡继续致祭明太祖陵，行三跪九叩头礼。康熙三十八年（1699）第三次南巡，康熙皇帝命修明太祖陵，并悬挂御书“治隆唐宋”匾额。

康熙皇帝格外尊重明太祖，是与清朝继承明朝正统的观念连在一起的。康熙五十六年（1717）康熙帝身体健康状况糟糕，于是在乾清宫东暖阁召诸皇子及满汉大学士、学士、九卿、詹事、科道等，宣布长篇谕旨，讲述“从来帝王之治天下未尝不以敬天法祖为首务”[20]的道理，要求臣下遵守，实为提前写就的遗诏。其中认为清朝与汉高祖、明太祖一样，应天顺人，为天下真主，成为中国的正统，则显示出肯定明太祖以证明清朝“得天下之正”的想法。康熙帝的这篇谕旨后来果然成为遗诏。因此，康熙皇帝尊崇明太祖的措施，也就成为后世子孙遵守的家法存在下去。

乾隆皇帝效法祖父，也南巡江浙六次，同样拜谒明太祖陵。乾隆五十年他在解释自己致祭明太祖陵时说 “明太祖为一代开创之主，是以朕南巡时躬诣孝陵致祭，用彰隆礼胜朝之意。”[21]清初江南士大夫对于清朝统治多有抵触甚至是反抗情绪，随着时间的推移，清朝统治的成功，江南士人接受了清朝的统治，在康熙后期到乾隆中叶，江南士人基本完成了对清朝认识的转变。[22]

再次，清朝的“圣训”接续唐、明治统。唐代吴兢的《贞观政要》记载了著名皇帝唐太宗的治国理念，反映了“贞观之治”的政治成就。明洪武六年（1373）八月，朱元璋任命儒臣詹同、宋濂编纂《大明日历》，至翌年九月书成，稍后完成了仿照《贞观政要》之体的《皇明宝训》。洪武以后各朝有宝训与实录同时编纂的修史制度。万历三十年（1602）陈治本、吕本、朱锦等将明太祖至明穆宗十个皇帝的宝训汇成《皇明宝训》四十卷。《明太祖宝训》，亦称《洪武宝训》，给予清朝深刻影响。清朝也有《十朝圣训》，包括太祖、太宗、世祖、圣祖、世宗、高宗、仁宗、宣宗、文宗、穆宗，光绪间由内务府刊印。圣训是新皇帝为故皇帝编辑，分类辑录皇帝品行与事功，以教化臣民。太祖圣训、太宗圣训始编于顺治十二年（1655），康熙二十二年（1683）又下令编世祖圣训，以上三种圣训均在康熙二十五六年辑成。《圣祖圣训》修成于雍正九年（1731），《世宗圣训》修成于乾隆六年（1741）。清朝的《十朝圣训》实际上是模仿《洪武宝训》以及《皇明宝训》。

《洪武宝训》反映了朱元璋治国的方针大政，也是明代皇权政治的象征。清一入关，即格外重视《洪武宝训》。《洪武宝训》是清入关后翻译成满文的第一部汉籍，成书于顺治三年（1646），颁赐诸王以下、甲喇章京、理事官以上官员以满文金辽元三史并明《洪武宝训》，目的是借鉴少数民族政权以及前朝统治中国的经验。

顺治皇帝非常推崇明太祖。顺治十年（1653）他对大学士范文程说 “洪武所定条例章程，规画周详，朕所以谓历代之君不及洪武也。”[23]对于明太祖评价如此之高，主要是看重明太祖制定的“条例章程”即一代制度。大学士宁完我还进明洪武《大诰》三册，顺治帝命内院诸臣翻译呈览。

雍正帝始终重视明太祖的政治，雍正六年（1728）仲春，命儒臣采录经史子集所载历代帝王训诫、名臣奏章、先儒语类深切治道者，次第进呈，亲为删定，成《钦定执中成宪》一书，卷四收录《洪武宝训》，便是进一步的证明。事实上，雍正七年在汉族大臣的劝说下，仿照唐太宗《贞观政要》、明太祖《洪武圣政》、《洪武宝训》、《御制大诰》编辑反映雍正朝政的史书。此书于乾隆六年（1741）告成。原本未题书名，因雍正谕旨由内阁宣示者居多，于是题名《上谕内阁》。另外，雍正九年（1731）编辑的《上谕八旗》，也具有类似的性质。可以说，在一定程度上《上谕内阁》是雍正帝借鉴朱元璋政治的产物，编辑该书具有宣传的意图。

又次，清朝形成了融合汉满政治文化的“敬天法祖、勤政爱民”政纲[24]。敬天、法祖、勤政、爱民作为传统政治思想，历史上不乏儒家经典的主张、士大夫的论述以及皇帝的标榜与实践，清朝则更为重视，在清前期诸位皇帝尤其是康熙、雍正两位皇帝实践的基础上，乾隆帝有意将四者有机联系在一起作为政治纲领

明确提出，并为以后诸帝继承。

《清十朝圣训》的篇目设置，反映了清朝政纲的形成过程。“敬天法祖”的圣训开始于康熙帝。《圣祖圣训》修成于雍正九年(1731)，说明世宗明确将“敬天法祖”作为重要内容列于圣训。敬天、法祖、勤政、爱民在《高宗圣训》全部出现了，还具有“敬天、法祖”、“爱民、勤政”两组的形式。也就是说“敬天法祖、勤政爱民”的政纲领正式形成于乾隆时期。《仁宗圣训》把“勤政”置于“爱民”的前面，更为准确，还将“勤政、爱民”提前到“武功”一类的后面，这样在“敬天、法祖”后隔了“文教、武功”就是“勤政、爱民”，突显了“勤政、爱民”的重要性。而《宣宗圣训》、《文宗圣训》、《穆宗圣训》的分类与顺序与《仁宗圣训》完全相同。如果说从康熙到乾隆是“敬天法祖、勤政爱民”为政纲领的形成期，那么从仁宗开始则进入了清朝政治的守成期，圣训的分类完全可以证明此点。“敬天法祖、勤政爱民”为政纲领的形成与演变，也反映了满族统治者认同中国治统及统治经验成熟的历史过程。

虽然“敬天法祖、勤政爱民”作为政纲由乾隆帝提出，这一政纲实则形成于此前清朝的政治实践，其雏形出现于康熙时期。康熙六年（1667）玄烨亲政不久，鉴于臣下纂修世祖实录之请，他评价顺治帝“励精图治，敬天法祖，无事不以国计民生为念。”㉕康熙帝的统治理念已经纳入中国传统政治文化。康熙帝还经常使用“敬天勤民”一词，也使用过“勤政爱民”、“敬天勤政”等词汇。康熙五十一年诸王、贝勒、贝子、公、文武大臣官员等奏请上尊号，赞扬皇帝御极以来敬天法祖、勤政爱民，励精图治五十余年㉖，这一总结符合康熙帝的行政特点。

康熙帝明确以“敬天法祖”总结其政治并要求子孙继承是在他的晚年。康熙五十一年(1712)因吏部题请筹备翌年的六十大寿庆典，玄烨不赞成，他对臣下说：“朕御极以来，惟欲万国乂安，上则敬天法祖，下则垂令名于后世。”㉗将自己的行政概括为“敬天法祖”。康熙帝对于“敬天法祖”的更充分认识，则体现在五十六年对诸皇子及满汉大学士、学士、九卿、詹事、科道等人的面谕。该谕的开头指出：“从来帝王之治天下，未尝不以敬天法祖为首务，敬天法祖之实，在柔远能迩，休养苍生，公四海之利为利，一天下之心为心，体群臣，子庶民，保邦于未危，致治于未乱，夙夜孜孜，寤寐不遑，宽严相济，经权互用，以图国家久远之计而已。”㉘应当说康熙帝对于“敬天法祖”的理解是深入的，同时也表达了皇帝应当勤政（夙夜孜孜，寤寐不遑)、爱民（子庶民）的看法。后来康熙帝遗诏基本内容就是这个面谕，其中包括上引帝王治天下以敬天法祖为首务那段话。乾隆帝上台后申明治国要采取“宽严相济”的统治术，并提出“敬天法祖、勤政爱民”的政纲，两项治国主张都出自康熙帝的面谕与遗诏，实在是继承祖父遗志。

雍正帝针对政敌说他谋父上台，对诸王大臣、满汉大学士、九卿文武官员有过长篇辩解，其中总结康熙帝一生是勤政爱民，而自己的行政则是敬天法祖。胤禛说：“本朝自太祖、太宗、世祖、圣祖相承，圣祖在位六十二年，仁厚恭俭，勤政爱民，乾纲在握，总揽万几，而文德武功超越三代，历数绵长，亘古未有。朕承嗣鸿基，以敬天法祖为心，用人行政无一不本于至诚。”㉙胤禛标榜自己“敬天法祖”，是表明继承了父亲的既定方针，也是在“勤政爱民”，将“敬天法祖”与“勤政爱民”联结在一起。

乾隆帝当政十五年时总结说：自己“十五年来无不以敬天法祖为心，无时不以勤政爱民为念，无时不思得贤才以共图政理。”㉚进一步强调他行政的特点在于敬天法祖，勤政爱民。乾隆六十年（1795）九月他又说：“朕御极六十年来，敬天法祖，勤政爱民，及拓土开疆，诸实政彰彰可考。”㉛十一月乾隆帝要求嗣皇帝：“惟当效法祖宗及朕，敬天爱民，法祖勤政，勉承付托。”㉜可见“敬天法祖勤政爱民”是乾隆帝六十年为政的总结，其中继承了祖、父的治国方略，又要求后继的嘉庆帝遵守，以完成清朝的守成大业。嘉庆皇帝在《清高宗实录》序言里评价其父的实心实政有四项，即敬天、法祖、勤政、爱民。“敬天法祖勤政爱民”的政纲在乾隆时最后形成。

清朝所修实录，无论是嗣皇帝所作的序言，还是书末的史官评价，都以“敬天法祖勤政爱民”作为评价标准，记载老皇帝继承、实行的情况。毫无疑问，“敬天法祖勤政爱民”是清朝的政纲，清帝以此指导自己的行政，形成清朝鲜明的政治特色。其中天命观在于维护治统的合法性，承继了满汉两种文化。法祖的要点一是坚持国语骑射，就是保持满族的民族特点与生活方式；二是皇帝乾纲独断，防止皇权旁落，危及满族的统治，借鉴了明太祖废除相权强化君权的思想。勤政，则是保证“乾纲独断”的重要手段，也保证了国家的行政效率。爱民，是民为邦本、爱民如子的儒家思想得到较好的体现，最有特色的实践是吸取明末加派的历史教训，采取不加赋并蠲免钱粮的政策。

清朝统治者认真总结了中国历朝包括少数民族政权的统治经验，全面继承并发展了以儒家为主体的中国传统文化，还巧妙地将满族本位的统治术融合与隐藏在汉族传统政治文化中。汉朝以来的以孝治天下，宋朝以来的“敬天法祖、勤政爱民”的统治家法，在清朝发扬光大，使得这些儒家经典中已经有的政治观念，成功转变为政治实践，使清朝成为传统政治文化的集大成者。

二、崇儒重道与文化认同

清朝统治者将儒家思想作为官方意识形态，通过对儒家的文化认同，赢得汉人的好感，换取汉人服从清朝统治，实现国家认同。清前期皇帝特别是康熙帝，对此有深刻的认识。康熙帝御制《日讲四书解义序》指出：“朕惟天生圣贤，作君作师，万世道统之传，即万世治统之所系也……道统在是，治统亦在是矣。历代贤哲之君，创业守成莫不尊崇表章，讲明斯道。”[33]孔子代表的儒家代表道统，国家统治代表治统，掌握道统才能得到治统，实现政治的合法性。尊奉孔子以及儒学是实现统治的重要前提。清帝格外尊重孔子及其代表的儒学，认真学习儒家经典。

《日讲四书解义序》还说“厚风俗必先正人心，正人心必先明学术，诚因此编之大义，究先圣之微言，则以此为化民成俗之方，用期夫一道同风之治，庶几进于唐虞三代文明之盛”[34]。即倡导学术为正人心，正人心为厚风俗，由化民成俗达到一道同风之治，实现唐虞三代文明盛世。清帝重视移风易俗的原因在此。

下面我们从崇儒重道、移风易俗两大方面加以考察，第一方面是崇儒重道。

首先，尊崇孔子、朱熹。康熙、雍正时期，对孔子以及理学给予了极为崇高的地位。康熙帝首次南巡，目的之一是到曲阜祭孔子庙。康熙帝在回銮中专程前往曲阜，瞻拜孔子。其礼节之隆重，超越历代。康熙帝在孔庙奎文阁前下辇车，步入大成门。在大成殿中孔子像前行三跪九叩礼。并宣谕“至圣之德，与天地日月同其高明广大!”特书“万世师表”四字悬额殿中。还把所有曲柄黄盖留供庙庭、四时飨祀陈之。自称“朕今亲诣行礼，务尊崇至圣，异于前代。”[35]康熙帝往观孔子“燕居之所”，于诗礼堂后观孔宅遗井，命汲水尝之，表达亲挚倾慕之心。清廷还将这次亲到孔子家乡祭奠情况编成《幸鲁盛典》，这是清代尊孔崇儒的第一部皇家专书，于康熙四十年（1701）颁行天下，让天下人看看清帝是如何尊孔的。康熙帝在序中说“朕惟自古帝王，声教翔洽，风俗茂美，莫不由于崇儒重道。”在康熙帝看来，尊孔可以笼络汉族知识分子，使之倾向清朝。

清朝竭力扶植程朱理学，重刊《性理大全》，辑刊《朱子全书》，编写《性理精义》。康熙四十年（1701）以后的二十年间，尊崇朱熹，把朱熹的牌位从孔庙的东庑，迁到了正房大成殿，摆到四配、十哲之次，致力于研讨理学。[36]康熙帝以程朱理学作为官方意识形态，重用熊赐履、李光地、张伯行等儒臣，倡导理学，表达文化认同，巩固统治秩序。

雍正朝的尊孔无以复加，雍正元年四月追封孔子五世王爵。雍正帝对于孔子代表的儒学有深刻的看法，认识到孔学对于维护君臣关系的重要性，看到等级秩序的建立可以保证统治的稳定。

其次，经筵日讲。经筵制度形成于宋代，是指皇帝为讲经论史而特设的御前讲席。清代

经筵专指春、秋两季举行的经筵大典，即春讲与秋讲两个学期的开学典礼；日讲专指经筵大典之外的日常课程；此外还有经史进呈，是指提供给皇帝自学或课外阅读的讲义。上述三项构成了清代经筵制度[37]。康熙帝重视经筵日讲，为了学以致用，从经史中吸收治国的经验与教训，他反对寻章摘句、繁琐的训诂考证，主张明书中之义理，领会其精神实质。此外，经筵日讲的一种补充形式，是进呈讲义或讲章供皇帝自学。康熙朝是清代经筵制度的鼎盛期。清代经筵用满、汉两种语言进讲，表示不忘满语，保持满族传统文化。经筵日讲对于康熙帝本人以及其治国影响很大。使康熙帝受到了儒家思想教育，直接影响到他的道德修养、为人处事与治理国家。

又次，设南书房。清朝皇帝有召儒臣入值的惯例。如天聪二年（1628）太宗命儒臣分值文馆，顺治十年（1654）世祖命内院大学士、学士于太和门内更番入值。清沿入关前惯例，将儒臣在内廷的值庐，即办事处所，称作“书房”。在经史文学上不断进取的康熙帝，产生了身边常有内廷翰林侍值的想法，导致了康熙十六年（1677）南书房的设立。“南书房”是皇帝的文学侍从，即内廷翰林的值班办事之处。南书房翰林作为内廷文学侍奉，主要是在皇帝退朝之后陪侍皇帝讲读经史，论古谈今，或从事文字翰墨和其他文娱活动方面的研讨和消遣。康熙帝与南书房翰林讲解经史，除了加深学术性修养外，重要的目的在于探讨治道。[38]

研学儒家经典，自然在于探讨帝王之术。康熙帝悟出的治国之道追求稳定，不赞成善变。讨论到修身治德、民为邦本、移风易俗都是治国的重大问题。十九年二月初七日，当《书经》讲毕，张英对康熙帝说 “皇上万几之暇，讲贯是书，治统、道统之要兼备无遗矣。”[39]说出了问题的实质，皇帝掌握了儒家经典特别是治国理论，代表了道统，从而也就具备治统，具有文化与政治的合法性。

阅读《通鉴》使得康熙帝可以总结治国经验。特别是康熙帝阅读《明实录》后，对明代政治多有议论，总结历史经验教训。

再次，修书编史。顺治二年（1645）清朝官方揭开了纂修《明史》的序幕，时各地的抗清战争未息，经济凋敝，清廷匆忙地准备纂修《明史》，政治目的是显示一个替代明朝的正统政权登上了中国历史舞台，具有象征意义，以消减汉人反清情绪，完成占领全国的战略目标。唐朝之后形成新朝纂修胜朝之史的惯例，清廷纂修《明史》，强化了宣告明朝已经灭亡的信息，使自身具备继明朝而兴的新王朝形象。史稿粗成于康熙时期，至乾隆四年七月《明史》告成，清朝皇帝利用修史也总结了明朝历史的经验教训，为清朝政治服务。

始于康熙、中经雍正、成于乾隆的《大清一统志》，是项大工程，表现了国家的稳定强盛，重视文化事业，接续修志传统，也是最高统治者拥有国家延续正统的象征。

在为前朝修史本朝修志的同时，不失时机地也纂修国史与典制体书籍。康熙二十一年（1682）十月，决定编修《平定三逆方略》，以大学士勒德洪等为总裁官、内阁学士阿兰泰等为副总裁官、纂修官，开创了设立方略馆纂修军事战争史书的修史形式。二十四年（1685）九月，翰林院题请将平定罗刹始末机宜，宣付方略馆，与《平定三逆方略》一并编辑。康熙帝征求大学士的意见，明珠等奏：“皇上谟略深远，功德隆盛，应编入方略。”[40]可见方略体书籍除了记述历史之外，还具有为皇帝与清朝歌功颂德的性质。后来又有《亲征平定朔漠方略》的编纂。

康熙二十三年（1684）五月，正式开馆纂修《会典》，谕内阁强调“一代之兴，必有一代之治法”，以昭示臣民，垂宪万世。

康熙二十九年（1690）四月，正式设立“三朝国史馆”，任命大学士王熙等为纂修总裁官，纂修太祖、太宗、世祖三朝国史，以修当代史接续前朝正统。

还编修了许多大型书籍。如编纂《古今图书集成》、《渊鉴类函》，《全唐诗》等，还编辑了《历代题画诗》、《历代诗宗》、《四朝诗》、《全金诗》、《佩文韵府》等。

经书刊刻。康熙帝命儒臣编纂经书，有康熙三十八年（1699）成书的《春秋传说汇纂》，五十二年（1713）编纂《周易折中》，此后还有《书经传说汇纂》、《诗经传说汇

纂》。

乾隆皇帝编纂了中国历史上最大的丛书《四库全书》，将清朝的编书活动推向了巅峰。

清代皇帝还在世刊刻自己的御制诗文集，展示儒学修养，争取汉族的好感。

又其次，宣讲圣谕，推行教化。传统中国的统治方式，强调礼仪教化，宋以后尤为突出。清入关武力征服之后，为了恢复和强化传统的社会秩序，建立稳固统治，继承了明太祖的政治教化体制。朱元璋为维持乡村社会秩序，赋予乡里老人教化乡里的职责，要求举国宣讲“圣谕六言”，即“孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为。”[41]顺治九年（1652）清廷将明太祖的“圣谕六言”颁行八旗及各省[42]。顺治十六年（1659），严行设立乡约制度，讲解六谕原文。设约正、约副为讲解人员[43]。顺治朝通过乡约推行教化也是清朝表达文化认同的手段，换取人民对清朝统治的认同。

康熙帝亲政后御门听政，治国经验不断积累。康熙八年（1669）将权臣鳌拜革职拘禁后，不再像鳌拜那样一味以满洲贵族的议政王大臣会议决定国家的大政方针，而是采用汉官的建议治理国家。一个重要的转变就是强调“德治”，颁布“上谕十六条”。康熙九年（1670）十月癸巳谕礼部详察典制，定议以闻[44]。礼部讨论后题奏 “皇上弘敷教化，特颁圣谕十六条，以示尚德缓刑、化民成俗至意。应通行晓谕八旗并直隶各省府州县乡村人等切实遵行。”康熙帝从之[45]。“上谕十六条”模仿“圣谕六言”的做法，发展了“圣谕六言”的思想，内容详细而全面，标志着清朝统治者将教化作为治国重点，并确立了本朝的特色。

雍正皇帝继续顺康以来的传统，重视宣讲圣谕。雍正帝高度评价“上谕十六条”：“自纲常名教之际，以至耕桑作息之间，本末精粗，公私巨细，各举要领，垂训万世。”[46]鉴于“圣（上）谕十六条”遵行日久，虑民或怠，雍正帝对十六条详加解释，形成万言《圣谕广训》，刊刻成编，雍正二年二月初二日，颁行天下，雍正帝继承了康熙帝的教化德治政治理念。

宣讲圣谕的教化活动具有“普法”教育的性质，旨在建立安定的社会秩序。雍正三年（1725），在县府考试与各地驻军中推行《圣谕广训》。该年将《圣谕广训》颁发各省学政，刊刻印刷。分送各学，朔望宣讲[47]。雍正七年（1729）谕王大臣等：八旗各择官房一所，立为衙署，旁设清汉各一学。八旗觉罗内，自八岁以上、十八岁以下子弟，俱令入学，分读满汉书。有愿在家读书者听之，其十八岁以上未曾读书者，于每月朔望传集公署，宣讲《圣谕广训》[48]。在八旗中宣讲《圣谕广训》，表明这一措施不仅是针对汉族的，而是出于对于整个国家全体人民制定的。该年严令全国遍设讲约所，乡约深入基层社会，形成了控制基层社会的教化体制。宣讲活动离不开官员的推动，雍正帝通饬地方官宣讲[49]。

乾隆帝继位后，继承了宣讲《圣谕广训》做法。此后，宣讲《圣谕广训》成为既定国策，持续至清末[50]。

最后，清朝完善了元明以来的旌表节孝制度，旌表数量超越前代。清朝统治者认为，“致治之要，首在风化”，重视用伦理道德人物孝子顺孙表率天下，形成社会风气。早在顺治元年（1644），要求地方官调查孝子顺孙，由巡按御史详核奏闻，建坊旌表。清廷每遇恩诏，必有旌表孝义之条。孝子顺孙是指有特殊品行孝顺父母祖宗的人，或为病亲“涤溺尝粪”，或吮疽疗亲，或割肉和药，种种孝行，不一而足。孝女是指因父母未有子侄终身不嫁的人，雍正三年（1725）规定照孝子一体旌表。孝妇则泛指孝行无亏的妇女，雍正五年（1727）也给建坊银，节孝祠内题名。清朝旌表孝子的数量是相当多的。据《大清历朝实录》统计，从康熙三十五年（1696）到同治十二年（1873）的178年间，旌表孝子5533人，年平均31人。孝子的“割股疗亲”之举虽属孝行，但因毁体戕生，也受到人们的非议。清朝不废此项旌表，出自教孝目的。晚清人王韬就说 “我国家以孝治天下，凡孝子慈孙、贞姑节妇，无不列于旌典，务从优恤。”[51]

清朝旌表孝行除了建立牌坊外，还设立祠宇，入于祀典。顺治元年（1644），令各府州县卫每处各建二祠：一为忠义孝悌之祠，建于

学宫之内，祠门立石碑一道，刊刻姓名于其上，已故者设牌位于其中；一为节孝妇女之祠，另择地营建，祠门外建大坊一座，亦标姓名于其上，已故者亦为牌位。每年春秋二祭。到了雍正元年（1723）加以重申，并付诸实行，普及全国。

雍正帝对表彰贞节更不遗余力。元年（1723）命各地建立节孝坊，表彰所有节妇。还放宽条件，原定五十岁以外死了的寡妇才能申请旌表，元年改为四十岁以上而已守寡十五年的均准。三年（1725）三月，雍正帝又令直省督抚提镇学臣宣谕地方文武官弁，查明营伍中合例节妇，移明教官，申报州县，详请题核旌表，永为定例。五年又以有的官员不认真执行，下令把建立节孝祠的情况作为卸任交待的一项内容。雍正年间（1723—1735）节妇受旌人数达到 9995 人，年平均 769 人，约相当康熙年间平均旌表数的 9 倍多。

第二方面是移风易俗，清朝以此表达对于儒家文化的认同。

一是雍正帝为了整饬地方风俗，特别是针对士绅习气，先后向浙江、福建、湖南、广东四省派遣观风整俗使，移风易俗。观风整俗使作为专门派遣官员，有官印、置衙门，针对重点省份设立，虽然存在时间短，还是发挥了特殊作用。江南、浙江二省亏空甚多，遂进行清查，浙江已有观风整俗使，江南则派巡查御史，陕甘则有宣谕化导使。九年，出征准噶尔，雍正帝考虑陕、甘民因用兵为累，会有不满情绪。派左都御史史贻直、侍郎杭奕禄与署内务府总管郑禅宝，率庶吉士、六部学习主事、国子监肄业拔贡生等，到陕甘宣抚，使人民尊君亲上，消除不满情绪。

二是整饬科场，改变士习文风。科举考试是清代选拔读书人出仕的重要制度，清朝既重视读书人的品行，也强调文章的醇正，要道德文章兼备，用清朝的语言来说，这属于士习文风的范畴。用风习来表达科举制度对士子的要求，反映出传统的移风易俗政治文化，清朝皇帝尤其重视整饬士习文风，移风易俗进入到清代科举考试。

清朝重视科举考试和士人的培养，地方官负有这方面的责任。以巡抚来说，有整饬士习的职责，朝廷要求巡抚监临乡试并奏报皇帝，这一制度在乾隆中后期得到了加强。学政专司一省教育、科举，督察士习文风，每年考试生童岁试后要奏报。乾隆帝登基伊始就强调端正士习移风易俗，命选颁四书文，特别是整饬考场存在的冒籍顶名、怀挟等种种考场的痼疾。生员的各种劣行也是被整饬的对象。

清朝也强调振兴文风。文风的含义主要是两项：一是重视文化教育，科举兴盛；二是学风纯，写作规范。雍正帝将作文上升到政治的高度，要求按照《四书》阐明圣贤的思想，用规定的“体裁格律”表达出来，反对辞华冗长的文风，将“雅正清真”作为文章标准。乾隆皇帝重视训正文体，也提出科举文章乃阐释孔孟立言本意，提倡朴实的文风，反对故为艰深语，或矜为俳俪词，使士风还淳。

文风强调对于经史文的全面掌握，讲究文体雅驯，兼有书卷气，行文顺畅，合乎文理。文艺较优、娴习诗赋也是说明文风的要求。学政的责任就是要选拔文气、文理好的考生。厘正文体是振兴文风的重要方面。清朝乡会试后对试卷进行复核称作磨勘，磨勘的重要内容是考察文风。乾隆帝将“雅正清真”这四个字的顺序调整为“清真雅正”。我们可以看到大臣在奏折中谈到考核情形时，往往以“清真雅正”为尺度，衡量文风。磨勘特别要对名列前茅考卷的文风把关。文风与考题也相关联。乾隆后期整顿文风的重要举措是查禁删节经书。

清代科举考试与整饬士习、振兴文风密切关联，朝廷把科举考试作为风习看待，实际上旨在将科举考试以及士子的行为纳入国家政治文化的范畴，官员对于科举考试的振兴、整饬活动，是在移风易俗，从而达到上述目的。

学政负责的考试事务中，要宣传皇帝对士子的要求，进行教化，主要是圣谕、《卧碑》等清朝皇帝的训示规条系列。《卧碑》于顺治九年题准，置于明伦堂之左，晓示生员。康熙三十九年议准，将钦颁《上谕十六条》发直省学宫，每月朔望令儒学教官传集该学生员宣读训饬，务令遵守。如有不遵者，责令教官并地方官详查，从重治罪。四十一年御制《训饬士子文》，颁行直省各学。雍正三年议准，

士子诵习，必早闻正论，俾德性坚定。将《圣谕广训》、《御制朋党论》颁发各省学政刊刻刷印，赍送各学，令司铎之员朔望宣诵。七年议准，令直省各督抚转饬地方官，将钦定《卧碑》、御制《训饬士子文》敬谨刊刻，装潢成帙，奉藏各学尊经阁内，遇督抚等到任及学臣到任案临，于祗谒先师之日，该教官率生员贡监等诣明伦堂，行三跪九叩礼毕，教官恭捧宣读，令其拱听。乾隆五年，钦颁太学《训饬士子文》。十年议准：钦颁《训饬士子文》勒石太学，通行天下学宫，同《圣谕广训》、《御制朋党论》，令教官于朔望日一体宣讲，永远遵行[52]。总之，清朝皇权加强了对于士人的要求与控制。

传统观念士为四民之首，士人承载着正统的儒家文化，对于风俗有导向作用。移风易俗的关键，是使士人起到楷模的作用。士习文风属于整体风俗的一部分，欲使风俗淳美，士习文风也不能例外，而科举考试是掌控士习文风的重要手段，于是清朝特别是乾隆皇帝重视整饬士习、振兴文风[53]。

三是为确保儒家文化认同，限制西方传教。清初通过“历法之争”，康熙帝认识到传教士所具有的科学技术的重要价值，他大胆地起用传教士，利用他们所掌握的科学技术为清廷服务，但是朝廷仍然维持禁教。康熙三十年（1690）九月，康熙帝分别向礼部、内阁发出两道弛禁谕令，三十一年（1692）三月礼部的请求[54]得到康熙帝批准。由于西方传教士并非“左道惑众”的邪教，可以比拟僧道宗教的存在，加上清廷因传教士为清治理历法与为平定三藩叛乱制造火炮等做出过贡献，不再被禁止。康熙中期以后，服务于宫廷的西方传教士主要活动是译书、治历、绘制全国地图和为人治病[55]。

天主教与中国文化也存在着巨大的冲突之处。康熙三十九年（1700）供奉内廷的天主教闵明我、徐日升、安多、张诚等向皇帝请教中国拜孔子及祭天、祀祖先礼仪之故，阁臣为帝草拟答书：“拜孔子敬其为人师范，并非求福祈聪明爵禄而拜也。祭祀祖先，出于爱亲之义，依儒礼亦无求祐之说，惟尽孝思之念而已。虽设立祖先之牌位，非谓祖先之魂在木牌之上，不过抒子孙报本追远如在之意耳。至于郊天礼典，非祭苍苍有形之天，乃祭天地万物根原主宰，即孔子所云：‘郊社之礼所以事上帝也’。有时不称上帝而称天者，犹如主上不曰主上，而曰陛下、曰朝廷之类，虽名称不同，其实一也。前蒙皇上所赐匾额，亲书‘敬天’之字，正是此意。”康熙帝阅后说：“这所写甚好，有合大道，敬天及事君亲敬师长者，系天下通义，这就是无可改处。”[56]这是康熙君臣就中国拜孔子及祭天、祀祖之礼对天主教的明确答复，康熙帝认为敬天及事君亲敬师长具有普世价值。敬天法祖以及孔子儒家学说是清代以及中国文化的核心价值。

1704年11月20日教皇格勒门德十一世发布敕谕，禁止中国教徒祭祖、祭孔礼仪。康熙帝耐心向罗马教廷使者多罗解释中国对天的看法以及祭祖、祭孔的原理。他说：“中国之行礼于牌，并非向牌祈求福禄，盖以尽敬而已。此乃中国之一要典，关系甚巨。”[57]表示祭祖先、孔子牌位只是表达尊敬的行为。针对其不许称天为上帝的禁令，反驳道：“各国起名，皆尊本国语法，岂以名词之故，便言大道理不同乎。”[58]康熙帝一再试图弥合中西文化的差异，强调形式的不同，并不影响人类信仰的共通性。

罗马教皇不顾康熙帝的反复声明，再次颁布谕令，强行禁止中国礼仪。并要求所有的在华传教士宣誓，表示无条件地服从，不折不扣地执行。为此，他第二次派人出使中国。康熙五十九年（1720），教皇的特使嘉乐来北京传达教皇命令。传教士将教皇的禁令译成中文进呈，康熙帝阅后，愤怒地批示：“览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理……以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”[59]从此，康熙帝对天主教的政策发生了根本性的转变。礼仪之争和教皇的错误决策，导致了康熙帝下令禁教。

雍正改元，采纳臣下建议，严行禁教。康、雍二帝禁教，在于阻止天主教的传播冲击中国社会的正统思想、价值观念，维护国家的主权和传统文化认同。

三、多元一体与民族认同

已故著名民族学家费孝通认为，中华民族是一种多元一体的格局，"各民族渊源、文化虽然是多样性的，但却是有着共同命运的共同体。"[60]这一看法对于分析清代民族国家认同也具有有效性。

汉民族作为主体民族的古代中国统一朝代，传承以儒家思想为基调的中华文化，民族、文化、国家的认同一致，政治认同容易实现。崛起于东北一隅的少数民族统治占人口绝大多数汉族的清朝，满族自身的文化、民族、政治认同与汉族的文化、民族、政治认同显然不同，清朝要实现国家认同，不可避免地要处理国家与民族的关系，通过二者的认同同构，建立新的国家统治秩序。滕绍箴详细论述了满汉文化认同问题，指出在"在中华大一统思想共识下，既承认各族都有自己的传统文化，同时也承认中华文化一体格局。"[61]

郭成康考察了清朝皇帝的中国观，论证近现代国家意义上的中国概念是在清朝统治时期才出现的。中国各族人民从民族认同到对统一国家的认同，经历了几千年漫长岁月的积淀与整合，在清朝统治的三百年间，才最终成为定局[62]。他精彩的分析将国家认同与民族认同联系起来，在一定程度上，也可以说是对中国传统的大一统观念做了近现代国家意义的诠释。

清朝的正统观，特别是历代帝王庙确立的正统观念，其实包含或者说孕育着新的多民族国家观念，也隐含着重新解释大一统的国家观念。顺治二年（1645）清朝祭祀历代帝王增入汉族之外辽太祖、金太祖、金世宗、元太祖，隐含着这样的历史依据，即中国历史是汉族与其他民族共同创造的，换言之，中国的主人包括汉族与其他民族。乾隆四十九年（1784）更议历代帝王庙祀典，增祀两晋、元魏、前后五代各帝王。这一做法有利于多民族国家政治。也就是说，中国历史上正统观，强调是否入主中原，重视的是大一统，元明之际的杨维桢著《宋辽金正统辨》，以元承宋统而排斥辽金。乾隆朝汉族大臣涉及敏感问题时，考虑到自己的民族身份与政治环境，自然小心翼翼，将女真作为满洲先世，以清承辽、金、元为正统。乾隆帝的看法则更加深谋远虑，他竟赞同杨维桢的这一观点，说：今帝王庙崇祀辽金，而不入东西晋、前后五代，"是皆议礼诸臣有怀偏见，明使后世臆说之徒，谓本朝于历代帝王未免区分南北，意存轩轾。"[63]乾隆帝将清朝的正统接续宋元明而不接续辽、金、元，与中华正统一脉相承，保持一体性，在辽金之外增祀两晋、元魏、前后五代各非正统君王，又体现了治统的多元性，事实上形成了中国治统的多元一体格局。治统的多元一体格局，其实包含着国家之下的民族与地理空间分布的多元一体，其历史意义深远。

清朝国家的特殊性，涉及到使用多种语言文字的问题。早在入关前，清朝就显示出多民族国家的性质，崇德三年（1638）建成的实胜寺就是一个鲜明的事例。清征服漠南蒙古，除了得到传国玉玺象征传承中国治统外，同时还得到了元世祖忽必烈时喇嘛八思巴用千金所铸护法战神固尔嘛哈噶喇佛，用三年时间建成实胜寺奉祀，象征着清朝得到了蒙古护法神的护佑，清朝非常重视。寺成，在寺的东西两侧，建石碑二。东侧一碑，前镌满洲字，后镌汉字；西侧一碑，前镌蒙古字，后镌土伯特字[64]。表明实胜寺这一圣地，得到满、汉、蒙、藏的拥护，同时嘛哈噶喇佛护佑这些民族。清朝处理国家大政的正式场合，同时使用满汉两种文字，既维护满族的统治地位，又兼顾到主体民族使用汉字的现实。特别是清朝纪念重大军事胜利的纪功碑，通常在四个面上分别用满文、汉文、蒙文、藏文（或维文、阿拉伯文），显示出多元民族文化共存的现实。而大型字典的编纂，更将语言文字的使用多元化。康熙十二年（1673），康熙帝提出修一部满文字书，恐满族子弟渐习汉语，竟忘满语。康熙四十七年（1708）六月，《清文鉴》一书全部编成，总计二十一卷。十一月赐王以下、内外文武大臣各一部。两年后，又命教习唐古特书之官员阿尔必特祜、乾清门侍卫拉锡，会同蒙古侍读学士、中书等，编纂《满洲蒙古合璧清文鉴》，一边写满洲字，一边写蒙古字。《清文鉴》经多次增订，至乾隆时期编纂成满、汉、蒙、藏、回（维吾尔）五种不同

民族文字的满文辞书——《御制五体清文鉴》，体现了对于多元民族文化的尊重，对多民族国家的形成发展具有重要意义。康熙四十九年（1710），命由总纂官张玉书、陈廷敬主持，修纂官凌绍霄、史夔、周起渭、陈世儒等编撰汉字辞书，五十五年（1716）成书，书名《康熙字典》。字典共收录汉字 47035 个，是空前的大型工具书。该书“以昭同文之治”，适应了大一统的政治需要。乾隆朝编纂《西域同文志》，分地名、山名、水名、人名四门，用满文、汉文、蒙古文、藏文、托忒文（新疆地区使用的蒙古文）、维吾尔文修成，是第一部五种民族文字对照的辞书。乾隆皇帝标榜为“国家一统同文之盛”[65]。清朝语言文字的这种使用情况，造成了使用多种语言文字而以汉语为主的局面。

雍正皇帝的《大义觉迷录》提出了新的多民族国家观念。雍正朝由于发生曾静策动岳飞后裔岳锺琪造反案，清朝发现曾静的反清思想，是受到浙江人吕留良解释《春秋》大义在于“华夷之辨大于君臣之伦”的影响，直到雍正年间，一些人对于明朝还有故国之思，民间动辄以朱三太子为名造反，并不认同清朝统治中国是得天下之正的说法。雍正皇帝予以驳斥，重新论证“华夷”观，将其所论收入《大义觉迷录》中，论述清朝得天下的政治合法性。雍正帝论证清朝得天命故能一统天下：“夫我朝既仰承天命，为中外臣民之主，则所以蒙抚绥爱育者，何得以华夷而有殊视？而中外臣民，既共奉我朝以为君，则所以归诚效顺，尽臣民之道者，尤不得以华夷而有异心。此揆之天道，验之人理，海隅日出之乡，普天率土之众，莫不知大一统之在我朝。”告诉人们得天命有德的清朝君主，不能以夷视之。又说满洲如同籍贯，不能将之自外于中国：“在逆贼等之意，徒谓本朝以满洲之君，入为中国之主，妄生此疆彼界之私，遂故为讪谤诋讥之说耳。不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎？”夷人有德同样可为中国君主。还批评华夷之辨是以往南北朝时的偏见，当今华夷一家，已经不分中外：“盖从来华夷之说，乃在晋宋六朝偏安之时，彼此地丑德齐，莫能相尚，是以北人诋南为岛夷，南人指北为索虏，在当日之人，不务修德行仁，而徒事口舌相讥，已为至卑至陋之见。今逆贼等于天下一统、华夷一家之时，而妄判中外，谬生忿戾，岂非逆天悖理，无父无君，蜂蚁不若之异类乎？”声言在当今“天下一统，华夷一家”，仍区分华夷，则是“妄判中外”、“无父无君”，中心思想是君臣之伦大于华夷之辨。特别是雍正帝从国家认同的角度带出新的民族问题：“自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国之臣民大幸，何得尚有华夷中外之分论哉！”清代的国家版图、民族发生了变化，“华夷之辨”成为旧的民族观，需要建立新的不分华夷、中外的观念，这是历史给清朝提出的现实课题。雍正帝又举出韩愈所言“中国而夷狄也，则夷狄之；夷狄而中国也，则中国之。”并说元朝统一中国，“当平心执正而论，于外国入承大统之君，其善恶尤当秉公书录。”提出客观评价非汉族君主应以中国君主评论而不以夷狄视之的观点。[66]雍正帝的新“华夷”观，提出了如何处理汉族与其他少数民族关系，建立“华夷一家”新民族共同体的问题。

清代处置土司特别是改土归流，也反映了清朝的民族观念[67]。清朝对于土司的处置，是其建立全国统治秩序的一部分，顺治康熙时期土司与清朝统一全国稳定社会秩序联系在一起。清朝正式招抚土司的政策，体现在顺治五年（1648）的诏书，表达出秉承天命统一中国的政治合法性。诏书大赦条目中有关土司政策的有两条：前一条主旨是与反清势力即所谓“叛逆”争夺土司，说未归顺的土司只要认同清朝统治即服从“王化”，可以继续世袭土司，延续其对地方的统治，并奖励“擒执叛逆来献者”。后一条是奖励已归顺的土司。[68]这个诏令在顺治十四、十五、十七年多次重申。

改土归流，反映了清朝的政治观念与民族政策。土司与中央王朝的关系，必须取得朝廷颁给的印信号纸，并向朝廷出示土司家族世系资料，三年入觐，土司虽然世袭，但是其承袭必须经过朝廷同意。土司还要向政府交纳贡赋，或比年一贡，或三年一贡，各因其土俗以

定制。改土司为流官后，废除土官世袭，土司属民要向国家纳粮当差，成为国家的编户齐民。康熙四十九年（1710）四川巡抚年羹尧奏请皇帝赏给建昌土司号纸印信，“使凡事有所责承，准其纳粮，渐以礼仪化导，与内地百姓同为朝廷赤子，又何汉蛮之分。”⑲把土司领取号纸印信、纳粮，加上接受礼仪化导，作为“朝廷赤子”的条件，如此则不分“汉蛮”。《康熙起居注》记载，康熙四十五年（1706）湖广总督石文晟等奏参容美土司田昞如贪酷庸劣，讲到田舜年所属之人诉称“情愿纳粮当差”，说明百姓是把“纳粮当差”作为服从皇权的标志，因此石文晟等请示：“应否将其土地人民入我版图”⑳。如此说来，原来土司的土地人民并未进入清朝的“版图”，属于土司私有。因此，改土归流对于清朝的意义是将土司的土地人民纳入清朝的“版图”。当然也不能将土司理解为外国或国中之国，因为早在清初土司归顺清朝时，清实录就记载土司“各献舆图版册及元明两朝印式来归”㉑，承认清朝的统治。所谓“舆图版册”，即有关土地人民的册书，实际就是“版图”。所以对于“版图”应当有两种理解，一种纳粮当差从属的版图，另一种是归顺王朝政治的版图。可见土司实际上是一种独立性较强的自治区，改土归流是更直接归入国家管理。雍正帝强力推行改土归流，其实就是这种秩序观念的产物。郭成康指出：“关于漠南蒙古的地位，还要特别重视清初文献‘悉隶版图’的提法，及体现‘悉隶版图’诸标志，即有关漠南蒙古各部朝集、贡献、宴赉、编户、比丁、刑罚事宜由理藩院主客清吏司等衙门管辖的管理体制，这里应特别指出体现国家治权的编户、比丁、刑罚几个最重要方面，以及直接由与六部平行的理藩院管辖的隶属关系。与传统汉族王朝对待所谓化外蛮荒‘夷狄’地位的体认及由此决定的‘羁縻’式粗放型管理体制比较，清初皇帝对漠南蒙古的态度、政策和管理体制具有突破汉族中原王朝固有框架的开创性历史意义，对中国多民族国家发展与巩固的意义不可低估。”㉒上述关于改土归流“入我版图”的说法与漠南蒙古归清“悉隶版图”的内涵有殊途同归之旨。

清朝重视用儒家政治文化教化管理边疆民族。西南改土归流后，少数民族苗人等亦被要求剃发，四川永宁协副将张瑛条奏改土归流事宜中有“已归流之土民宜从国制”一条，建议归流百姓“宜令剃头改装，分设里长甲首，令百姓轮流充当”。云贵总督鄂尔泰说当时投诚各寨及土民都有数千人自愿剃头，并认为“抚夷之法，须以汉化夷，以夷治夷。”㉓就反映了改土归流实现国家认同、文化认同的目的。特别是采取教化改变土司的文化，具体来说通过吸收土司子弟进入学校、参加科举，接受官方正统的儒家文化教育，加上宣讲圣谕等教化手段，使土司认同中国传统文化，进而实现对清朝的国家认同。

关于在少数民族地区进行宣讲圣谕，如雍正二年（1724）十一月初八日广西提督韩良辅奏，为了禁止瑶僮携带枪刀，访查瑶老僮头为众所信服者，先遣人犒以花红，示以会团之期。至日，使谙晓僮语之人讲解“上谕十六条”，复用浅近之言委曲劝导，晓以利害，俾瑶僮自愿会团禁止㉔。雍正四年（1726），镇守湖广镇筸等处地方副将董象台建议对于周围的苗族宣讲教化，他说：逢朔望日，期令附近苗寨之将、备、千、把传集百户、苗头、寨长、苗人等于公所率苗生宣讲《圣谕广训》，循循开导习久，化成一寨，如此各寨皆然，类而推之，将见家喻户晓，愚顽之性渐除，而礼义之风是尚。如果苗生实力奉行，文武官员捐俸量给资脯以示鼓励，倘疏忽从事责在司铎者，稽察而训诲之。㉕

再如，乡约制度是宋儒提出的教化、控制基层社会的措施，明清时期迅速普及。清朝通过乡约宣讲省谕，教化、管理乡村。这一套办法也被用来管理边疆民族，特别是西部少数民族地区。雍正三年（1725）清朝平定罗布藏丹津叛乱，采纳岳锺琪的建议在青海地区的蒙藏“熟番”中设置乡约，令催收赋科。雍正年间还在河州地区出现了利用伊斯兰教约束回民的乡约制度，乾隆四十六年（1781）以镇压回民起义为契机，清朝在陕甘回民聚居地区普遍推广乡约。平准以后，乡约开始向新疆地区发展，在维、部分蒙古族和汉屯中设置乡约。新疆普遍推行乡约是在光绪十年（1884）

裁汰伯克，改设乡约。包括维族在内的新疆主要少数民族都设立了乡约，成为新疆地区最重要的基层社会组织。[76]人们重视清前期在新疆因俗而治，对维族采取伯克制，而晚清变伯克为乡约并未引起注意，其实这是一个重要的转变，意味着儒家为代表的中国传统文化的渗透，属于将化外变为化内性质。清朝在治理多民族国家时，除了因俗而治保留少数民族特色的多元化外，同时重视采用传统中国文化教化，使其他民族进一步一体化。

有学者讨论到是什么促发了清代“儒教化计划”的问题，认为“清的教化中心是不一致的。比如说，与瑶、苗、彝或壮族不同，像蒙、藏或突厥（应为维吾尔——编辑者）这样的民众——不用说满人自身——并不在教化的名单上。”[77]这一说法大致正确，清朝对于不同民族的“儒教化”有所不同。但是，由上述西北地区推行乡约制度以及本文第二部分谈到的雍正时期在八旗中宣讲《圣谕广训》可知，这一说法是不太准确的。儒家文化仍然是中华文化的基调，是中华民族认同的文化因素。当然并不否认藏传佛教在清朝满、蒙、藏民族认同中强有力的纽带作用。“将汉族与其他少数民族对立起来看待，这实际上是西方学者认识上的一个误区”[78]。

说到这里，我们当然也要看到清朝的民族不平等以及民族压迫。清朝强迫汉族剃发易衣冠，用是否采取满族服饰作为是否认同清朝统治的标志，实际上这是推行“满化”。清朝采取“首崇满洲”的政策，保证满族的特殊性与优越性。不过，清朝在国家认同的前提下，清朝皇帝也重视满汉臣工的磨合问题[79]，平衡满汉关系。“满汉一体”、满汉一道同风不仅仅是出于宣传，也有着民族融合的实际意义。[80]

宣统三年（1911）武昌起义爆发，各省纷纷宣布独立，清帝自动退位换来民国方面的优待条件，确保了“仍合满蒙汉回藏五族完全领土为一大中华民国”[81]，事实上满蒙汉回藏五族共和为一中国，有其清代历史发展的必然性。“大中华”体现了多元一体的民族国家认同。

四、结语

清朝覆灭不到百年，是距今最近的朝代，与今日中国的诸多问题息息相关。对于清史的历史书写不可避免地带有鲜明的时代特色。民国系推翻清朝而立，清史研究体现反满的民族史观，以民族压迫看待清朝政治。1949 年以后的大陆清史研究，受阶级斗争理论影响，视清朝政治为地主阶级的封建统治；受封建社会形态与现代化理论影响，又把清朝同穷途末路联系起来，强调清朝的腐朽性，认为清朝拖延了现代化。

随着时间的推移，汉满民族迅速融合，满汉民族间的历史仇恨成为过去，当代中国接受了众多清朝的历史遗产，如何处理清朝在中国历史上的地位，事关当代中国的国家建设、社会治理与文化定位，对于清朝的评价自然会发生变化，一切历史都是当代史。然而从清朝统治的原理认识清朝政治应当是学术研究的基本出发点，因为历史就是如此。

①张勉励：《再观清代在中国历史上的重要性——介绍一篇西方研究清史问题的论文》，《清史研究》1999 年第 2 期；何炳棣：《捍卫汉化：驳伊芙琳罗斯基之“再观清代”》，《清史研究》2002 年第 1、3 期；［美］卫周安：《新清史》，《清史研究》2008 年第 1 期。

②《清太祖实录》卷 10，天命十一年正月己酉，北京：中华书局 1986 年影印本，以下所引清代历朝实录版本相同。

③《汉译〈满文旧档〉》，沈阳：辽宁大学历史系 1979 年印本，第 109 页、114 页、122 页。

④《汉译〈满文旧档〉》，第 157-162 页。

⑤《清太宗实录稿本》，辽宁大学历史系 1978 年印本，第 81-83 页。

⑥《清太宗实录》卷 27，天聪十年二月丁丑。

⑦《清太宗实录》卷 28，天聪十年四月己丑。

⑧常建华：《清史十二讲》，第一讲“清朝统治的建立与国家认同”，北京：中国国际出版社 2009 年版；常建华：《明太祖对清前期政治的影响》，见于朱鸿林编：《明太祖的治国理念及其实践》，香港中文大学出版社 2010 年。

⑨赵尔巽等撰：《清史稿》卷230，《范文程传》，北京：中华书局1977年点校本，第31册第9352页。
⑩谈迁：《国榷》卷102，崇祯十七年六月辛未，北京：中华书局1958年版第6册。
⑪《清世祖实录》卷6，顺治元年七月壬子。
⑫《清世祖实录》卷15，顺治二年三月甲申。
⑬《清世祖实录》卷136，顺治十七年六月己丑；《清圣祖实录》卷1，顺治十八年二月乙巳。
⑭《清高宗实录》卷1142，乾隆四十六年十月甲申。
⑮《清高宗实录》卷1210，乾隆四十九年七月乙卯。
⑯常建华：《祈福：康熙帝巡幸五台山新探》，未刊稿。
⑰常建华：《新纪元：康熙帝首次南巡起因泰山巡狩说》，《文史哲》2010年第2期。
⑱常建华：《康熙帝巡幸畿甸初探》，提交“第十三届国际清史学术研讨会”论文，2009年9月北京。
⑲常建华：《长安之旅：康熙帝西巡探讨》，未刊稿。
⑳《清圣祖实录》卷275，康熙五十六年十一月辛未。
㉑《清高宗实录》卷1225，乾隆五十年二月壬寅。
㉒常建华：《盛清吴中士人生活的写照——清人笔记龚炜〈巢林笔谈〉的生活史资料价值》第二部分，《中国社会历史评论》第11卷，天津：天津古籍出版社2010年版。
㉓《清世祖实录》卷71，顺治十年正月丙申。
㉔常建华：《敬天法祖、勤政爱民：清朝政治纲领的研究》，《明清论丛》第五辑，北京：紫禁城出版社2004年版；收入常建华《清代的国家与社会研究》，北京：人民出版社2006年版。
㉕《清圣祖实录》卷23，康熙六年七月己未。
㉖《清圣祖实录》卷252，康熙五十一年十一月己亥。
㉗《清圣祖实录》卷251，康熙五十一年十月庚午。
㉘《清圣祖实录》卷275，康熙五十六年十一月辛未。
㉙《雍正朝起居注册》，第三册，雍正六年十一月十一日丁巳，中华书局1993年版。
㉚《清高宗圣训》卷18《圣治》，乾隆十五年五月乙未。
㉛《清高宗圣训》卷33《法祖》，乾隆六十年九月丙子。
㉜《清高宗圣训》卷216《兴礼乐》，乾隆六十年十一月己亥。
㉝《圣祖仁皇帝御制文集》卷19，四库全书荟要本，第1册，第187页。
㉞《圣祖仁皇帝御制文集》卷19，四库全书荟要本，第1册，第187-188页。
㉟《清圣祖实录》卷117，康熙二十三年十一月己卯。
㊱中国第一历史档案馆编：《康熙朝汉文朱批奏折汇编》第2128号《大学士李光地奏陈伏读御序情由折》康熙五十年五月具折，北京：档案出版社1984年版，第7册，第179页。
㊲陈东：《清代经筵制度》，《孔子研究》2009年第3期。
㊳常建华：《康熙帝南书房的日常活动与探求治道》，提交“故宫博物院明清宫廷史研究中心成立暨国际学术研讨会”论文，2009年10月北京。
㊴中国第一历史档案馆所藏《南书房记注》，《历史档案》1996年第3期，第2页。
㊵《康熙起居注》二十四年九月初十日，第2册，第1352页。
㊶《明太祖实录》卷255，洪武三十年八月辛亥。
㊷光绪《大清会典事例》卷397《礼部·风教·讲约一》。
㊸光绪《大清会典事例》卷397《礼部·风教·讲约一》。
㊹《清圣祖实录》卷34，康熙九年十月癸巳。
㊺《清圣祖实录》卷34，康熙九年十一月己卯。
㊻《清世宗实录》卷16，雍正二年二月丙午。
㊼《士庶备览》卷2《学校条规》。
㊽《清世宗实录》卷84，雍正七年闰七月癸未。
㊾《定例汇编》嘉庆十五年《吏例》。
㊿参见常建华《论〈圣谕广训〉与清代孝治》，《南开史学》1988年第1期，以及常建华《清代的国家与社会研究》第一章二，北京：人民出版社2006年版。
51王韬：《瓮牖余谈》卷2《二媳割股》。
52以上均出自光绪《大清会典事例》卷389《礼部·学校·训士规条》。
53常建华：《士习文风：清代的科举考试与移风易俗——以〈乾隆中晚期科举考试史料〉为中心》，《史林》2008年第2期。
54佚名：《熙朝定案》，中华书局2006年版，第184页。
55参见白新良：《康熙朝奏折和来华西方传教士》，《南开学报》2003年第1期。
56佚名：《熙朝定案》第189-190页。

⑰中国第一历史档案馆编：《康熙朝满文朱批奏折全译》第 872 条《武英殿总监造赫世亨奏报西洋人情形折》，康熙四十五年五月二十七日具折，北京：中国社会科学出版社 1996 年版，第 420 页。

⑱《康熙朝满文朱批奏折全译》第 882 条《武英殿总监造赫世亨等奏报向西洋人传宣谕旨折》，康熙四十五年六月十三日具折，第 424 页。

⑲中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第 1 册，中华书局 2003 年版，第 49 页。

⑳费孝通：《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社 1989 年版，第 19 页。

㉑滕绍箴：《试论满汉文化认同的几个问题》，《承德民族师专学报》1994 年第 3 期，第 1 页。

㉒㊲郭成康：《清朝皇帝的中国观》，《清史研究》，2005 年第 4 期。

㉓《清高宗实录》卷 1210，乾隆四十九年七月乙卯。

㉔崇德三年（1368）八月十二日《盛京莲花净土实胜寺建成皇太极亲往行礼赏赐》，中国第一历史档案馆、中国藏学研究中心合编《清初五世达赖喇嘛档案史料选编》，中国藏学出版社 1998 年版，第 3 页。

㉕张羽新：《清代前期多民族统一观念的历史特征》，张羽新《清代治藏要论》第 146 页，中国藏学出版社 2004 年版。

㉖以上引文均出自《清世宗实录》卷 86，雍正七年九月癸未。

㉗常建华：《清顺治康熙时期对南方土司的处置》，提交“中国西南地区历史文化与社会变迁国际学术研讨会”论文，2007 年 7 月，桂林。

㉘《清世祖实录》卷 41，顺治五年十一月辛未。

㉙《康熙朝汉文朱批奏折汇编》第 744 号，第三册，第 90-91 页。

㉚中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》康熙四十五年九月二十八日癸未，中华书局 198 年版，第 3 册第 2017-2018 页。

㉛《清世祖实录》卷 55，顺治八年三月乙酉。

㉝雍正帝敕编：《朱批谕旨》卷 125 之 3，朱批鄂尔泰奏折，《钦定四库全书荟要》本，吉林出版集团 2005 年版，第 6 册，第 3409 页。

㉞中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 752 号《广西提督韩良辅奏覆禁止瑶僮携带枪刀缘由并谢朱批指示折》，雍正二年十一月初八奏，南京：江苏古籍出版社 1989 年版，第 3 册第 970 页。

㉟《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 13 号，《湖广镇筸副将董象台奏陈循照旧例贮谷以苏边困等事折》，雍正四年三月二十日奏，第 7 册第 23-24 页。

㊱段自成：《清代北方官办乡约研究》，北京：中国社会科学出版社 2009 年版，第 25-31 页。参见武沐、陈云峰：《清代河州穆斯林乡约制度考述》，《西北师大学报》2006 年第 5 期；王成英：《清朝对穆斯林基层社会的控制——以循化地区为例》，南开大学历史学院硕士论文，2010 年 5 月，天津。

㊲［美］欧立德：《清八旗的种族性》，《清史译丛》第七辑，北京：中国人民大学出版社 2008 年版，第 11 页。

㊳孙卫国：《满洲之道与满族化的清史——读欧立德教授的〈满洲之道：八旗制度与清代的民族认同〉》，《中国社会历史评论》第七卷，天津古籍出版社 2006 年版，第 409 页。

㊴参见南开大学历史学院博士学位论文：衣长春《乾隆朝满汉臣工磨合研究》，2008 年 5 月，天津；夏柯《顺康雍三朝满汉臣工磨合研究》，2009 年 11 月，天津。

㊵滕绍箴：《试论满汉文化认同的几个问题》，《承德民族师专学报》1994 年第 3 期，第 7-9 页，12-14 页；成积春：《从噶礼——张伯行互参案看康熙的“满汉一体”论》，《历史教学》（高校版）2007 年第 11 期。

㊶《宣统政纪》卷 70，宣统三年十二月戊午。